

Sagesse et écriture dans l'Ancienne Égypte

I

SAVOIR ET PRÉVOIR

Tout comme les langues de la Mésopotamie et le sanscrit, la langue égyptienne ne connaît pas de mot qui corresponde à la *hokmah* hébraïque, la *sophia* grecque, la *hikmah* arabe, la *sapientia* latine. Mais l'absence de terme ne signifie pas l'absence du concept. Les Égyptiens se sont fait une notion bien définie de ce que nous ne saurions mieux rendre que par «sage» et «sagesse». L'expression la plus explicite des concepts égyptiens de «sage» et de «sagesse», nous la trouvons dans un papyrus de la XIX^e dynastie, où il est question des anciens auteurs devenus des classiques:

«Ces scribes, ceux qui savaient et qui annonçaient ce qui arrivera,
ils sont devenus tels que leurs noms dureront pour l'éternité.

(...)

Quant à ceux qui prédisaient l'avenir:
ce qui sortit de leur bouche s'est réalisé.

On l'a trouvé en forme de maxime
écrite dans leurs livres.

(...)

Bien qu'ils se soient cachés
leur magie (= influence) s'étend à tous qui lisent dans leurs livres.
Ils sont partis mais l'écriture fait qu'on se souvient d'eux¹.»

Ce texte établit deux relations, qui sont de la plus grande importance pour la notion égyptienne de sagesse: la relation entre savoir et prévoir, et celle qui existe entre sagesse et écriture.

Commençons par la première relation. La prévoyance est évaluée ici comme le comble et la marque même de la sagesse. On reconnaît le sage à

sa prévoyance, au fait que ses prédictions se sont vérifiées. Mais afin que les prédictions puissent s'avérer, il faut qu'on les conserve. La seconde relation, celle entre sagesse et écriture, est donc la précondition nécessaire de la première relation entre savoir et prévoir. Le savoir doit assumer une forme stable et solide afin de rester présent à travers les différentes vérifications possibles. Cette forme, le texte la caractérise par un moyen de transmission, le livre, et par un type de formulation, la maxime : en égyptien « le nœud ».

Le nœud, c'est l'énoncé d'une vérité générale, formulé avec une concision extrême qui rend à la formulation une qualité d'énigme. L'image du nœud l'exprime par la notion d'une jonction qu'il faut résoudre. Le proverbe atteint la stabilité par le seul moyen de la formulation concise, la maxime l'atteint par les deux moyens de l'écriture et de la concision. Le proverbe, qui dépend uniquement de la transmission orale, a besoin d'une certaine évidence immédiate, un certain degré de banalité pour ainsi dire, tandis que la maxime écrite n'est pas soumise à des restrictions pareilles. Elle peut être plus complexe, moins évidente et par ce fait plus énigmatiquement « prophétique ».

Les sages, selon la définition du papyrus Chester Beatty, sont donc des prophètes. Ils se distinguent par un savoir qui se rapporte à l'avenir. Avant d'examiner de plus près les textes qui nous ont conservé quelques épreuves de cette sagesse prophétique, précisons d'emblée qu'il n'y a aucun rapport — à mon avis — entre la sagesse égyptienne et le mouvement prophétique dans le Proche Orient ancien et plus spécialement en Israël². Le prophétisme oriental appartient à un cadre plus général, celui du chamanisme. Les prophètes sont des extatiques, capables de recevoir un message divin, ils sont porteurs d'une vision et d'une audition transcendante. Si leur message se rapporte à l'avenir, c'est grâce à la volonté prévoyante de Dieu. C'est Dieu dont la volonté projective se rapporte à l'avenir, et les prophètes ne font que traduire cette volonté.

En Égypte, ce type de prophétisme n'existe pas³. Cela vaut généralement pour toutes les formes du chamanisme et plus spécifiquement pour l'idée d'un savoir qui transcende l'horizon du présent et de l'évidence immédiate. L'absence du prophétisme extatique correspond à l'absence de la notion de volonté divine. En Égypte, la notion de volonté divine est remplacée par l'idée d'une régularité implicite et immanente, un ordre caché des choses, que le sage seul reconnaît. Cette connaissance, puisqu'elle se réfère à des données générales, vaut pour toujours et en conséquence pour l'avenir. Cet ordre ne change pas. Il est caché mais il détermine le cours manifeste des événements.

Le sage égyptien gagne l'accès à un savoir caché non par voie d'inspiration et de révélation, mais par l'écriture. L'écriture lui permet de dépasser les limites temporelles, spatiales et personnelles de la communication. Par elle s'ouvre une nouvelle dimension du savoir qui, par rapport à l'état « naturel » et communicatif du savoir, apparaît comme une « transcendance ». Cette dimension s'étend à travers les générations des auteurs et des

lecteurs, depuis les commencements du monde jusqu'aux derniers lecteurs, c'est-à-dire jusqu'à l'immortalité. L'écriture opère donc dans deux directions : rétrospectivement elle transcende la mémoire collective et établit un contact avec le passé lointain ; prospectivement elle transcende la portée de la voix et établit un contact avec la postérité. C'est cette extension de la communication que le texte décrit comme « la magie du livre ». La magie du livre est, dans la pensée égyptienne, la plus haute élévation de la puissance de la parole. L'écriture permet donc à l'initié de voir plus loin dans le passé et de communiquer plus loin dans le futur.

Mais la dimension de l'écriture, bien qu'elle transcende la dimension de la communication orale, est, bien sûr, de ce monde et ne transcende nulle part l'expérience humaine qui s'y inscrit. Le scribe égyptien, c'est l'expert de la tradition et du passé. Il gagne la réputation d'un sage s'il arrive à tirer de cette expérience emmagasinée des règles et des grandes lignes qui se laissent prolonger dans l'avenir, et à donner à sa compréhension la forme littéraire d'un livre de sagesse.

Le prophète hébreux prédit et prêche sous l'impression d'une opposition profonde entre la volonté divine et le statu quo. Le sage égyptien entre, par sa connaissance de la tradition écrite, dans l'ordre du donné, l'ordre immanent des choses terrestres. Il n'y a presque rien de divin dans ce savoir. Dans la pensée égyptienne, il n'y a pas d'opposition entre volonté divine et ordre du monde. Il n'y a qu'un seul ordre qui est à la fois divin et immanent et qui ne ressort pas de la révélation mais de l'expérience. La vision la plus claire de cet ordre revient à celui qui dispose de l'expérience la plus étendue. Et, comme nous l'avons déjà dit, c'est l'écriture qui étend l'expérience.

La notion de sagesse comme un savoir privilégié est donc étroitement liée à la difficulté d'accès, au caractère caché de ce à quoi ce savoir se rapporte : les régularités sous-jacentes à la surface visible des « événements » (en égyptien : *hprwt*, « ce qui se passe »). L'expérience la plus commune de cette obscurité est l'imprévisibilité de l'avenir. « Il n'y a personne à connaître sa disposition de sorte qu'il puisse faire les projets pour le lendemain » enseigne Ptahhotep ⁴. Et plus laconiquement l'enseignement pour Kagemni : « on ne sait pas reconnaître le "cours des événements" (*hprwt*) » ⁵. Dans une lettre à un mort on lit : « Il n'y a pas de limites des événements (*hprwt*) » ⁶. Inutile donc d'avoir peur de, ou de se préparer pour, l'avenir. « Ne te prépare pas pour le lendemain avant qu'il ne soit arrivé ; on ne peut pas savoir ce qu'il apportera de malheur » ⁷. Ce pessimisme général à l'égard de l'avenir, de son aptitude à être déchiffré et projeté en avant, est balancé par la notion de sagesse. Il ne faut pas désespérer. Bien que, dans l'horizon de la vie quotidienne, l'ordre dont découle l'avenir soit caché, il y a des moyens de transcender cet horizon, mais ils ne sont à la portée que de très peu d'élus et le « sage » est toujours un personnage d'exception. C'est pour cette raison que la sagesse est censée être si précieuse et si rare.

Mais l'exception se produit quand même : il y a des sages, il y a leurs écrits. Tout dépend donc de la préservation de la sagesse : d'abord de sa « mise-en-écriture » et ensuite de la transmission fidèle des textes. Il faut donc voir la sagesse et l'évaluer sur le fond noir de ce pessimisme général. Pas de volonté divine, pas de « providence » d'une divinité bénigne et protectrice sous les événements, pas d'instance de fidélité, de confiance. Il n'y a que cet ordre caché régularisant le cours des événements et accessible aux seuls sages.

La sagesse est donc, en Égypte, l'objet le plus ancien et le plus marquant de la « textualisation » — par ce terme, nous comprenons à la fois la « mise en écriture » et la « mise en tradition ». Une lettre ne constitue pas à elle seule un acte de « textualisation » dans ce sens du terme. Elle ne devient un « texte » que sous condition que plus tard on y ait recours, qu'elle devienne un élément d'une tradition. En Égypte, ce sont des livres de sagesse qui marquent le début de la « textualisation » littéraire. Et à travers les périodes de sa longue histoire, l'Égypte réserve à la sagesse la place centrale dans sa tradition littéraire, c'est le parangon et la quintessence de ce que « littérature » veut dire pour les anciens Égyptiens.

Les livres de sagesse exposent, nous l'avons dit, l'ordre caché des choses et des événements terrestres, l'ordre qu'il faut connaître afin de ne pas échouer dans sa carrière. C'est là un ordre dans les deux sens du terme : un « arrangement » et un « commandement », ordre qui n'est pas donné mais toujours à établir pour que le monde persiste. Il y a toujours l'alternative du désordre, qui marque l'état naturel du monde. Les mots égyptiens sont *Maât* (vérité-justice) et *Isfet* (mensonge-injustice). Les livres de sagesse ne sont donc pas des *descriptions* d'un ordre caché et cosmique, mais des *prescriptions*. L'homme normal vit dans le moment, sa perception est donc limitée à la structure superficielle de la réalité. La structure profonde, c'est-à-dire l'ordre, ne ressort que de l'expérience emmagasinée et collective : de la tradition écrite.

II

LA SAGESSE ÉCRITE

La sagesse écrite connaît deux genres littéraires : « enseignement » et « plaintes ». Autant s'ensuit d'un autre passage du papyrus Chester Beatty IV que nous avons déjà cité⁸. Le texte enseigne qu'il est beaucoup plus efficace pour se rendre immortel d'écrire un livre que de bâtir un tombeau. Comme preuve il énumère les noms de huit auteurs que leurs livres ont rendu immortels : *Djedefhor* et *Imhotep*, *Neferti* et *Kheti*, *Ptahemdhehouthi* et *Khakheperreseneb*, *Ptahhotep* et *Kairsu*. Les noms sont arrangés par

paires. Cinq d'entre eux nous sont connus comme « auteurs » d'écrits : à Djedefor, Kheti et Ptahhotep sont attribués des enseignements, à Neferti et à Khakheperreseneb des plaintes. Tout porte à croire que les autres noms se réfèrent, eux aussi, à l'un ou l'autre des deux genres. La liste du papyrus Chester Beatty IV circonscrit donc l'idée égyptienne de « littérature sapientiale », et cette littérature se divise en deux genres : enseignements et plaintes.

A. Les enseignements

1. La forme de « mise en scène »

Les enseignements se présentent comme un discours testamentaire qu'un père adresse sur le seuil de la mort à un fils qui va lui succéder dans sa position sociale et dans sa fonction professionnelle⁹. C'est la notion de seuil, de « liminalité » qui importe. Il s'agit de la somme d'une expérience tout entière qui sera transmise par l'enseignement. Le locuteur est quelqu'un qui a joué son rôle dans la vie sociale et professionnelle et qui s'en est retiré à cause de son âge :

« ô souverain, mon seigneur, le grand âge est maintenant arrivé, la vieillesse s'est abattue sur moi ; la déchéance sans cesse se renouvelle après s'être imposée ; on somnole tout le jour, les yeux sont malades, les oreilles sourdes ; la force disparaît, car le cœur est las, la bouche, silencieuse, ne parle plus, le cœur a cessé de se souvenir d'hier, les os sont douloureux à cause de la longue durée de la vie. Ce qui était le bonheur devient maintenant le malheur, toute sensation a disparu. Ce qui fait la vieillesse à l'homme est mauvais en toute chose. Le nez ne respire plus. Se tenir debout comme s'asseoir sont également pénibles.

Permetts donc que l'on ordonne à ton serviteur de se constituer un bâton de vieillesse, afin que je puisse lui dire les paroles de ceux qui autrefois ont écouté et les conseils des ancêtres qui obéirent aux dieux. Alors on fera de même à ton égard, les maux seront repoussés loin du peuple d'Égypte et les deux rives travailleront pour toi ». La Majesté de ce dieu dit alors : « Enseigne-lui les paroles d'antan. Puisses-tu faire de lui un modèle pour les enfants des Grands ; que le souci d'écouter le pénètre, comme la justesse de chaque cœur, lorsqu'on s'adressera à lui. Il n'y a pas d'enfant qui soit déjà un sage¹⁰. »

De ce texte, qui sert de prologue au plus célèbre des enseignements égyptiens, celui de Ptahhotep, on tirera surtout trois informations :

1. La sagesse égyptienne est une *Altersweisheit* (sagesse sénile, sagesse de vieillesse). Elle est donc étroitement liée à l'expérience et à la pratique. C'est un savoir vécu, non conçu. Elle ne s'acquiert que dans la vie et par la vie.
2. La sagesse égyptienne est une sagesse ancestrale. Elle dépasse l'expérience personnelle. Elle ne s'acquiert pas seulement par l'expérience, mais

aussi par l'écoute des enseignements ancestraux. La sagesse résulte d'une combinaison de l'écoute et de l'expérience. Il faut avoir *l'oreille ouverte* à l'enseignement d'antan et les *yeux ouverts* à l'expérience personnelle. L'enseignement ne confère par l'écoute que la *potentialité* de la sagesse. Elle sera *réalisée* par l'expérience biographique. Ce n'est donc qu'à la fin de sa vie qu'un homme qui a écouté dans sa jeunesse les écrits de sagesse sera apte à transmettre la sagesse aux jeunes.

3. A l'origine de la sagesse et de sa transmission par la jonction de l'écoute et de l'expérience était la voix des dieux, à laquelle les ancêtres obéirent. Il y a donc une certaine notion de dépravation. Les ancêtres obéirent aux dieux, nous obéissons à la tradition. La voix des dieux ne parvient plus à l'homme que par l'intermédiaire de la tradition.

2. Les thèmes principaux

a) *le cercle le plus étroit: le profit immédiat.*

Conformément à leurs formes de « mise en scène », les enseignements ont pour thème principal l'initiation d'un néophyte à la vie sociale. Vus de l'extérieur, ils apparaissent comme des « civilités », manuels de la bonne conduite, qui exposent les règles de la réussite mondaine. Les thèmes traités sont souvent d'une banalité frappante :

« Courbe ton dos devant celui qui est supérieur à toi, ton supérieur dans le palais royal. Ainsi ta maison durera avec tes richesses, et tu gagnes honnêtement ton salaire ; le bras qui se tend ne restera pas paralysé. Il est mauvais de résister à un supérieur, on vit aussi longtemps que l'on est souple ¹¹. »

« Si tu figures parmi les convives assis à la table d'un personnage plus important que toi, (...) ne le transperce pas de regards nombreux, car c'est l'abomination du Ka que le toucher ainsi. Ne lui parle pas jusqu'à ce qu'il s'adresse à toi, car on ne sait pas si il est de mauvaise humeur. Tiens ton visage baissé jusqu'à ce que tu seras interrogé, et ne parle qu'après qu'il t'aie posé une question. Ris dès qu'il aura ri, car cela peut être fort plaisant pour son cœur et ce que tu fais doit lui être agréable, car on ne sait jamais ce qui est dans le cœur ¹². »

« Si tu te tiens dans une antichambre, sois debout ou assis (= comporte-toi) selon la démarche qui te fut assignée le premier jour. Ne va pas au-delà, on se détournerait de toi. Bien disposé est le visage pour celui qui entre étant annoncé, et large sera le siège de celui que l'on appelle. L'antichambre est soumise à une règle et chaque attitude a sa valeur précise. Mais c'est Dieu qui crée l'excellence et qui donne une promotion à celui dont la nature est bonne et saine. On ne gagne rien en jouant des coudes ¹³. »

Les manières de table, la « règle de l'antichambre », tout cela semble s'en tenir à une grammaire du bon comportement qui « génère » des actions entraînant un succès plus ou moins immédiat ; rien dans tout cela d'une vision étendue et profonde de la condition humaine. Vis à vis de telles

maximes, on hésite de parler de « morale » ; il semble s'agir plutôt d'un utilitarisme assez restreint, égoïste et terre-à-terre. On ne comprend pas très bien comment la notion de (ou d'un) dieu entre dans le jeu.

Mais il y a deux remarques à faire.

(1) Il y a bon nombre de prescriptions qui sont d'une portée beaucoup plus large — nous en parlerons encore. La sagesse, en tout cas, ne se borne pas aux secrets d'une réussite dans la vie professionnelle — mais elle les inclut quand même.

(2) Les règles de l'antichambre découlent comme toutes les règles de la vie sociale du principe de la *Maât*. Cela veut dire qu'elles sont soustraites à la disposition individuelle. Il faut s'y résigner. Qui s'y oppose nage à contre-courant et est voué à l'échec. Ce « courant » est la *Maât*, l'ordre immanent de la vie sociale. Il n'y a aucun domaine de la vie sociale et individuelle qui soit exempt de ce principe régulateur. Pour l'Égyptien, il n'y a pas de vie hors de la vie sociale. L'adéquation aux règles de la vie commune, si banales soient-elles, c'est vivre dans le sens de la création, de la disposition divine et primordiale des choses. C'est ainsi que le monde est organisé par les dieux ¹⁴.

b) *La bonne écoute*. Le but de l'éducation égyptienne est de rendre l'enfant sensible aux exigences de la vie commune, de lui apprendre à *ne pas suivre* ses propres impulsions, et à *bien écouter* la voix de la tradition, qui est la *Maât*, c'est-à-dire la volonté de la communauté. Les mots-clefs de cette notion de sagesse sont *Maât* et « silence ».

La notion de *Maât* se réfère aux principes qui sont le fondement de la vie civile et commune tels solidarité, altruisme, confiance et communication. La meilleure et à la fois la plus ancienne traduction est toujours « vérité-justice », si l'on comprend « vérité » dans le sens biblique de *emet/emounah*, « fidélité, confiance, constance », et « justice » dans le sens de *sedeq/s^edaqah*, « droiture, équité » ¹⁵ — tout en se rendant compte, bien entendu, que, en Égypte, il s'agit toujours de la confiance et de la droiture envers l'autre et la communauté, tandis qu'en Israël il s'agit de la confiance envers Dieu. Le sage est celui qui n'est pas sourd à la *Maât*, qui se remplit de la connaissance de *Maât*, qui place *Maât* dans son cœur : en apprenant la tradition écrite « par cœur » et en s'ouvrant et s'engageant à l'expérience sociale, en égyptien, en ayant le cœur patient et incliné (*w3h jb*) aux besoins des autres. Il s'agit d'un véritable « art d'écouter » ¹⁶.

Mais l'homme n'est pas né écouteur. Afin de lui ouvrir l'oreille et le cœur à la *Maât*, il faut réduire au silence les « voix du ventre » (Ptahhotep 235) : les impulsions et l'égoïsme (en égyptien : l'avidité). *Le silence* est le suprême contrôle de soi-même. Ce n'est pas l'abstention totale de parler et d'agir. Il ne s'y agit pas du quétisme, de l'inertie, de se retirer complètement de la vie sociale. Il s'agit plutôt de supprimer la propre volonté et de lui substituer la volonté de la communauté, par *Maât*. Il faut d'abord rendre muet les intuitions du « ventre », « chasser la chaleur » (*d3r srf*),

«submerger le cœur» (*hrp jb*) avant d'ouvrir les oreilles à la *Maât* et de l'implanter dans le cœur.

L'implantation de la *Maât* dans le cœur de l'homme peut rencontrer surtout trois obstacles qui semblent jouer le rôle de péchés cardinaux dans la morale égyptienne: la paresse, l'insensibilité et l'égoïsme¹⁷. La paresse est le refus de s'engager dans la solidarité *active* de l'«agir l'un pour l'autre», l'insensibilité — en égyptien: la «surdité aux paroles de *Maât* — est le refus de s'engager dans la solidarité *communicative* de «s'écouter l'un l'autre», et l'égoïsme — en égyptien: l'avidité — est le refus de s'engager dans la solidarité *intentionnelle*. Car l'avidité, dans la pensée et la langue égyptienne, est un défaut du cœur, c'est-à-dire de la volition. Tous les trois péchés ont ceci en commun qu'ils sont des péchés contre la solidarité, l'esprit commun, le sens social, qu'ils rompent les liens sociaux, soit par manque de bonne volonté (paresse, insensibilité) soit par mauvaise volonté (égoïsme).

c) *La promesse et la récompense: succès, durée, immortalité*. La sagesse égyptienne demande de l'individu la solidarité. Cela implique un sacrifice de liberté. Le caractère répressif de la morale égyptienne est bien manifeste. Il s'agit de remplacer la propre volonté par la volonté de la communauté, tout comme l'a défini S. Freud dans son étude classique sur *Le malaise dans la civilisation*¹⁸. Mais le sacrifice est balancé par une promesse aussi considérable: c'est le succès dans deux horizons différents qui s'arrangent en cercles concentriques: le cercle plus étroit est le succès plus ou moins immédiat de l'agir selon les prescriptions des sagesse dans la vie terrestre. Les enseignements, nous l'avons vu, sont explicites à cet égard. Il n'est pas prévu que le juste doive souffrir. Au contraire, les préceptes de la morale indiquent la voie de la réussite, la «voie de la vie». Mais il y a plus. Une vie menée selon ces préceptes se prolonge dans l'au-delà. C'est le cercle plus grand des conséquences, que les actions des hommes peuvent entraîner. Le juste ne périt pas. *Maât* est le principe de la durée. Elle prend le juste par la main et l'accompagne à la nécropole:

«La *Maât* est éternelle.

Elle descend dans la nécropole

à la main de celui qui l'a accompli.

Il est mis au tombeau et se réunit à la terre,

mais son nom n'est pas effacé sur terre

et on se souvient de lui à cause du bien qu'il a fait.

(...)

Dis la *Maât*, pratique la *Maât*,

car elle est grande, elle est efficace,

elle dure et sa puissance est prouvée,

elle seule conduit à l'état d'*jmakhou*¹⁹.»

Il peut arriver que l'injuste — l'avide — réussisse dans la vie terrestre: mais il échoue dans le passage à l'au-delà:

« Quand le mensonge se met en route, il s'égare ;
 il ne traversera pas dans le bac,
 il ne fera pas bon voyage.
 Quant à celui qui devient riche par lui, il n'aura pas de progéniture,
 il n'aura pas d'héritier sur terre.
 Et pour celui qui navigue avec lui, il n'accostera pas à la terre,
 son bateau n'abordera pas à son port d'attache ²⁰. »

Pourtant, cette relation entre une action et ses conséquences n'est pas un automatisme : c'est plutôt une fonction de la solidarité sociale, c'est-à-dire d'un ordre, qui n'est pas donné comme une loi de la nature, mais qu'il est demandé à l'homme d'établir. Si la solidarité s'écroule, le lien entre l'action et sa conséquence rompt. Il n'y a plus ni succès ni durée. Cet aspect de la sagesse égyptienne est développé par les plaintes.

Il y a même un troisième horizon, qui est plus large que celui de la durée post-mortale : c'est celui de l'immortalité. La différence entre la durée et l'immortalité est que la première est contingente : elle dépend de la solidarité sociale, tandis que la deuxième ne l'est pas : elle dépend de l'approbation divine. Ici nous touchons à l'idée égyptienne d'un jugement des morts, que nous n'allons pourtant pas approfondir, par manque de place ²¹. Il devra suffire de constater que les critères du jugement divin, tels qu'ils sont exposés dans les deux longues « déclarations d'innocence » que le mort doit réciter devant le tribunal ²², correspondent très précisément aux exigences de la sagesse. Le chapitre 125 du *Livre des morts*, qui codifie ces déclarations, est plutôt une extension qu'une transformation de la sagesse.

B. Les plaintes

Les plaintes ne traitent pas de l'individu mais de la société tout entière. Ils brossent le tableau d'un monde, où la *Maât* a disparu et où, au lieu de *Maât*, c'est *Isfet*, l'injustice-désordre-mensonge, qui règne. Le règne d'*Isfet*, selon les plaintes, signifie l'absence totale de cohésion ou de solidarité sociale : lutte l'un contre l'autre, meurtre, violence, oppression, manque de toute communication et de tout entendement. Les hommes vivent dans l'isolation totale, dans la peur et la méfiance. Cela veut dire qu'ils ne vivent pas réellement, ce sont des morts-vivants, « on vit dans la nécropole » ²³. Car il n'y a pas de vie au dehors de la communauté. Si la domination pharaonique s'écroule, la *Maât* (la solidarité) disparaît et le pays se précipite dans l'état d'*Isfet*, le chaos. L'ordre social se renversera : les derniers seront les premiers et les premiers seront les derniers :

« Je te montre tout sens dessus dessous,
 ce qui était tourné sur le dos est tourné sur le ventre...
 le mendiant amassera des trésors,
 les domestiques seront élevés ²⁴. »

La communication cessera et la violence prendra le relais

«Répliquer à un propos crée l'inimitié;
le cœur n'accepte pas la vérité ²⁵.»

Si on répond à un mot, c'est le bras en action, brandissant un bâton :

«on parle par le meurtre ;
la parole opère sur le cœur comme le feu,
on ne peut supporter le mot sorti d'une bouche ²⁶.»

La sécurité et la confiance cèdent à la violence :

«Si trois voyagent sur le chemin, on n'en retrouvera que deux :
car le nombre le plus grand tue le plus petit ²⁷.»

Les liens même les plus intimes seront déchirés :

«Je te montre le fils comme ennemi, le frère comme adversaire,
l'homme qui tue son père ²⁸.»
«Celui qui jette son frère à terre est partout ²⁹.»
«Violence pénètre chez tout le monde, l'homme tue son frère ³⁰.»

La détresse ne se borne pas à la société, elle atteint la nature et le cosmos tout entier. Le fleuve se dessèche, le soleil perd sa splendeur salutare, les vents se tournent en tempête destructive, la terre devient stérile ³¹.

On comprend par cela que la solidarité et l'harmonie que la *Maât* établit parmi les hommes (telle la force sociogonique par excellence) ne s'arrête pas aux limites de l'humanité mais s'étend aux forces naturelles et cosmiques. *Maât* est une énergie à la fois sociogonique et cosmogonique. La cohésion et l'harmonie qu'elle établit sont universelles, elles intègrent la société et le cosmos, la culture et la nature. Mais on apprend aussi que le cosmos dépend, lui aussi, de la *Maât*. Il n'est pas plus stable que la société : il partage cette dépendance de la *Maât* qui caractérise la condition humaine. *Maât* n'est donc pas l'ordre cosmique, comme le démiurge l'avait posé dans la création. C'est plutôt un ordre social qui n'est pas «posé» une fois pour toutes mais qui est toujours à réaliser afin que la vie — cosmique, sociale et individuelle — continue et persiste.

La notion de l'ordre cosmique est centrale pour la compréhension de la sagesse égyptienne. Jusqu'ici on s'est accordé à reconnaître cette signification à *Maât* ³². Mais cette interprétation repose sur une sélection trop restreinte des sources. Les études les plus récentes de la sagesse égyptienne ont tendance à éliminer les plaintes et à se fonder exclusivement sur les enseignements ³³. Mais cet usage ne correspond pas aux notions égyptiennes de sagesse et de littérature sapientiale telles qu'elles sont exposées dans le papyrus Chester Beatty IV. Si l'on inclut les plaintes dans le tableau de la sagesse

égyptienne, il apparaît que la *Maât*, sa présence dans le monde, ne dépend pas d'un démiurge mais des hommes et surtout de leur forme d'organisation politique. Négliger le témoignage des plaintes c'est méconnaître le caractère profondément politique de la sagesse égyptienne. Les implications politiques de la sagesse égyptienne ne sont expliquées que dans un genre particulier des enseignements : les « enseignements loyalistes »³⁴. Mais elles constituent le thème principal des plaintes, qui ne laissent pas de doute que c'est par « manque de royauté », que la *Maât* a disparu sur terre³⁵.

Mais cette interprétation des plaintes demande que l'on reconnaisse leur signification théorique. Trop souvent, le tableau qu'elles brossent d'un monde sans *Maât* a été interprété comme une description plus ou moins fidèle d'une situation historique : la première période intermédiaire. Il est très possible, même probable, que ce tableau contienne des réminiscences historiques. Mais les limiter à une description historique c'est méconnaître sa fonction théorique. Il s'agit plutôt de l'exposition d'un état théorique : l'état primitif, duquel l'humanité sera sauvée par l'établissement de la *Maât*. L'exposition de l'état primitif par les plaintes suit précisément le même but que la fiction de l'état rudimentaire (*status naturalis*) dans l'œuvre de Thomas Hobbes. Derrière la vision hobbesienne de l'état rudimentaire il y a, là aussi, des réminiscences et des expériences (des guerres confessionnelles), mais elles servent, dans le cadre de sa théorie, à confirmer son plaidoyer pour l'État absolutiste. Les plaintes égyptiennes sont à comprendre dans un sens comparable. Elles évoquent des mémoires pour confirmer leur cause qui est le plaidoyer pour la monocratie pharaonique.

L'état que les plaintes dépeignent — l'état de désordre causé par l'absence de *Maât* — est l'état primitif du genre humain. Il est caractérisé par la violence (au lieu de la communication) et du droit du plus fort (au lieu de la justice, le « droit du plus juste »). De même, l'état rudimentaire du cœur humain, tel que les enseignements le présupposent, n'est pas la table rase de l'innocence mais l'impulsion égoïste et rebelle qu'il faut lui arracher avant de lui implanter la *Maât*.

III

SAVOIR ET GOUVERNER

La sagesse égyptienne n'est pas un savoir « pur » et théorique. Elle sert des fonctions bien définies, principalement la fonction éducative et la fonction conseil. A ces deux fonctions correspondent les deux genres du discours sapientiel : l'enseignement et la plainte. La plupart des enseignements sert à l'éducation, les enseignements royaux (*Mérikare* et Ame-

nemhat I^{er} ³⁶) servent à la consultation royale. La première fonction est démontrée le plus clairement par l'exhorde de l'enseignement de Ptahhotep (Cf. *supra*), la deuxième est très bien représentée par les contes, qui encadrent la prophétie de Neferti et les plaintes du fellah plaideur. Dans les deux cas c'est le roi lui-même qui se préoccupe de la « textualisation » de la sagesse : parce que c'est la royauté qui en a besoin en premier lieu. C'est un savoir pour gouverner. Le gouvernement, c'est-à-dire le maintien de l'ordre social et cosmique, est le plus élevé et le plus important usage qu'on peut faire de la sagesse, et son but ultime.

La sagesse égyptienne, telle que les enseignements et les plaintes l'exposent, se fonde donc sur une vision de l'homme et du monde qui est assez pessimiste. L'homme est un *zoon politikon*, mais seulement dans le sens qu'il dépend de la communauté et qu'il est incapable de vivre au dehors d'une sphère de solidarité et de confiance, et non pas dans le sens qu'il possède la capacité de créer une telle sphère. Dans ce sens, la sagesse égyptienne diffère de la théorie de Th. Hobbes. Pour le philosophe anglais, le *status civilis* est le résultat d'un contrat parmi les hommes, pour les Égyptiens c'est le résultat d'une intervention divine :

« Re a mis le roi sur la terre des vivants
pour toute l'éternité
pour juger les hommes, satisfaire les dieux,
réaliser la *Maât*, chasser l'*Isfet* ³⁷. »

Les enseignements démontrent que l'homme dépend des autres pour vivre. Mais, et ceci semble être le message des plaintes, il est incapable de créer de ses propres forces cette sphère de solidarité et de confiance, dont il dépend pour mener une vie digne du mot. Il dépend de l'ordre mais il est incapable de l'établir. L'ordre — la solidarité qui inspire la confiance — doit venir du dehors, d'en haut. C'est le dieu qui l'établit, par l'intermédiaire du pharaon. Le seul garant de l'ordre et de la stabilité dans le monde social et cosmique est l'État pharaonique. La vie dépend de l'ordre et l'ordre dépend de l'État.

La sagesse égyptienne est donc intimement teintée d'Étatisme. Nous trouvons ici la même relation étroite entre une vision négative de l'homme et la croyance en l'État autoritaire comme chez Thomas Hobbes, que nous avons déjà évoquée plusieurs fois. La notion égyptienne d'*Isfet* correspond très précisément à la vision hobbesienne du *status naturalis* et à la loi de *homo homini lupus*. De même, la *Maât* égyptienne correspond au *status civilis* de Th. Hobbes. C'est, nous l'avons vu, une sphère de solidarité et de confiance, au sein de laquelle ce n'est pas le plus fort qui l'emporte sur le plus faible, mais le juste qui l'emporte sur le criminel. La tâche du pharaon est d'établir cette sphère sur la terre. La première fonction de l'État égyptien est la protection du faible contre le fort :

« Il (Dieu) a fait pour eux (les hommes) des souverains «dès l'œuf»
et des chefs pour soutenir l'échine de l'homme faible ³⁹. »

A cette tâche correspond l'image du roi comme « Bon pasteur » telle que l'expriment les inscriptions, la littérature ³⁹ et même les portraits royaux ⁴⁰.

Le rôle du roi consiste à protéger les hommes contre eux-mêmes et à maintenir l'harmonie sociale et cosmique. Nous avons vu que la sagesse — et, à sa base, car ici nous touchons à l'essentiel la mentalité — égyptienne est déterminée par une inquiétude profonde à l'égard de l'univers lui-même. Pour la pensée égyptienne, le monde est ambigu, il n'est ni bon ni mauvais, et le devoir de l'homme consiste à éliminer toute équivoque en lui imposant l'ordre. Mais l'homme participe de cette ambiguïté structurale du monde lui-même. Lui aussi n'est ni bon ni mauvais et a besoin d'être démystifié par l'implantation de la *Maât* dans son cœur. Cette « maâtisation » de l'individu est le propre de la sagesse. Mais le sage est trop faible pour étendre cette « maâtisation » jusqu'à la société tout entière, sans parler de l'univers biocosmique. Le sage ne peut exercer sa fonction éducative que dans le cadre d'un monde qui est déjà « maâtisé ». L'usage égyptien est très précis à cet égard : ce n'est que le roi qui « réalise » (*shpr*) et « établit » (*smn*) la *Maât* ; l'homme la « dit » et la « fait », mais à condition qu'elle soit préalablement « réalisée » par le roi.

Mais l'ordre, tel que le roi l'impose sur terre, n'est pas lui non plus un ordre transcendant. La sagesse, nous l'avons vu, ne se fonde pas sur la révélation, mais sur la tradition et l'expérience. C'est un ordre terrestre et parfois même terre-à-terre, un ordre qui, comme H. Brunner l'a si bien défini dans son nouveau livre, « doit être lu dans le contexte du monde » ⁴¹. Il est donc à la fois naturel et « surnaturel ». Il est naturel du fait qu'il n'est pas révélé mais transmis et éprouvé ; et il est surnaturel du fait qu'il ne correspond à une disposition naturelle ni de l'homme ni du cosmos. Cette contradiction est à la base de l'État égyptien et de sa fonction médiatrice. Il est « naturel » du fait qu'il correspond exactement aux dépendances « naturelles » de l'homme qui en a besoin, et il est surnaturel du fait qu'il ne résulte pas d'un « contrat social » mais d'une intervention divine.

Mais il faut surtout souligner le caractère immanent de la *Maât*. Pour être « maâtisés », ni l'individu ni le monde n'ont besoin d'être « sauvés » dans le sens religieux du mot, mais simplement d'être instruits et gouvernés. La *Maât* s'enseigne et s'apprend. Il ne faut ni conversion ni révolution. Il ne faut que savoir comment contrecarrer le courant naturel des impulsions humaines et des tendances cosmiques pour éviter la catastrophe.

La catastrophe, telle que les plaintes la dépeignent, est la quintessence de ce qu'il faut « prévoir pour gouverner », la quintessence donc de la sagesse égyptienne. Prévoir la catastrophe, c'est reconnaître le sens du monde, sa direction qui est un courant ou une gravitation vers la désintégration. Gouverner est contrecarrer cette tendance naturelle. Le sage sait

que le maintien du monde nécessite un effort énorme. Le monde égyptien n'est ni le cosmos grec, qui est toute stabilité et harmonie, ni la création israélite, qui est une œuvre accomplie et parfaite. C'est plutôt un processus dans un état permanent de sursis, à chaque instant menacé par la catastrophe. Mais l'effort de maintenir ce processus en marche est à la portée des hommes dans la mesure où ils «font» et «disent» la *Maât* dans le cadre de sa réalisation étatique, l'État pharaonique.

Jan Assmann

Professeur à l'Université d'Heidelberg

Notes

1. Papyrus Chester Beatty IV vso., éd. A.H. GARDINER, *Hieratic Papyri in the British Museum*, 3rd. series: *The Chester Beatty Gift*, London, 1935, Text, 37-44; Miriam LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature II*, Berkeley, 1976, 175-78; H. BRUNNER, *Altägyptische Weisheit: Lehren für das Leben*, Zürich, 1988, Nr. 12, 50-54; 106-109, 111-117. Cf. H. BRUNNER, «Die 'Weisen', ihre 'Lehren' und 'Prophezeiungen' in altägyptischer Sicht», in: *Zeitschrift für ägyptische Sprache* 93, 1966, 29-35.

2. Cf. H. WEIPPERT, K. SEYBOLD, M. WEIPPERT, *Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien*, OBO 64, 1985.

3. Il faut souligner ce fait qui va à l'encontre de l'étude de G. LANCZKOWSKI, *Altägyptischer Prophetismus*, Ägyptologische Abhandlungen 4, Wiesbaden, 1960, qui pourtant contient des remarques très valables concernant les mouvements intellectuels dans l'Égypte de la première période intermédiaire.

4. *L'enseignement de Ptahhotep* est le plus célèbre et le plus important des 17 «enseignements» qui nous sont parvenus de l'Ancienne Égypte. Nous citons l'édition de Z. ZABA, *Les maximes de Ptahhotep*, Prague, 1956, en utilisant la numérotation de Dévaud et la traduction française de Claire LALOUETTE, dans *Textes sacrés et textes profanes de l'Ancienne Égypte*, Paris, 1984, 235-250. Le vers cité est Ptahhotep Dév. 345, selon L2, le même texte dans pRamesseum I B1.6.

5. pPrise II.2., H. BRUNNER, *Weisheit*, 135.

6. Éd. W.K. SIMPSON, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, 52, 1966, 39 sqq.

7. Le conte de l'Oasien: Berlin B1, 183 sq., cf. M. LICHTHEIM, *Literature I*, 1973, 177.

8. Cf. *supra*, n. 1.

9. Jan BERGMAN, «Gedanken zum Thema «Lehre-Testament-Grab-Name», dans E. HORNUNG, O. KEEL, (edd.), *Studien zu altägyptischen Lebenslehren* (OBO 28), Fribourg, 1979; id., «Discours d'adieu — testament — discours posthumes. Testaments juifs et enseignements égyptiens», dans *Sagesse et religion* (CESS Strasbourg), Paris, 1979, 21-50.

10. Ptahhotep Dév. 7-41 pPrise 4,2-5,6; trad. C. LALOUETTE, p. 236. Cf. G. BURKARD, «Ptahhotep und das Alter», dans *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* 115, 1988, 19-30.

11. Ptahhotep Dév. 441-448 pPrise 13, 9-12, trad. C. LALOUETTE, p. 245.

12. Ptahhotep Dév. 119-134 pPrise 6.11 — 7.1, complété par L2; trad. C. LALOUETTE, p. 238.

13. Ptahhotep Dév. 220-231 pPrise 8.2-8.6; trad. C. LALOUETTE, p. 240.

14. Cf. A. de BUCK, «Het religieus karakter der oudste Egyptische wijsheid»; *Nieuw Theologisch Tijdschrift* 21, 1932, 322-349.

15. Cf. J. KRASOVEC, *La justice (sdq) de dieu dans la bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne* (OBO 76, 1988).

16. L'exposition la plus explicite de cet «art d'écouter» constitue l'épilogue à l'enseignement de Ptahhotep, Dév. 509-644.

17. C'est surtout le texte connu sous le titre: «les plaintes de l'oasien» ou «le fellah plaideur» qui développe cette triade de péchés cardinaux contre la *Maât*, cf. p.e. LICHTHEIM, *Literature I*, 182.

18. *Das Unbehagen in der Kultur*, Wien 1929. Traduction française par Ch. et J. ODIER, PUF, Paris, 1971.

19. Les plaintes de l'Oasien, B1 320-322, LICHTHEIM, *Literature I*, 181.

20. *Ibid.*, B 2 98-102, LICHTHEIM, 181.
21. Nous renvoyons le lecteur intéressé aux études magistrales de S.G.F. BRANDON, *The Judgment of the Dead. An Historical and Comparative Study of the Idea of a Post-mortem Judgment in the Major Religions*, London, 1967, et J. YOYOTTE, «Le jugement des morts dans l'Égypte ancienne, dans *Le jugement des morts. Sources Orientales IV*, Paris, 1961, 15-80.
22. Ch. MAYSTRE, *Les déclarations d'innocence*, Cairo, 1937; cf. P. BARGUET, *Le livre des morts des anciens Égyptiens*, Paris, 1967.
23. La prophétie de Neferti 55 éd. W. HELCK, *Die Prophezeiung des Neferti* (Kleine ägyptische Texte, Wiesbaden, 1970), 46.
24. Neferti 55-57, HELCK, 46-47; C. LALOUETTE, 73.
25. Les plaintes de Khakheperreseneb, cf. M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature I*, Berkeley 1973, 148.
26. Neferti éd. HELCK 1970, 39-42; LICHTHEIM 1973, 142; LALOUETTE, 73.
27. Admonitions 12, 13-14 éd. A. H. GARDINER, *The Admonitions of an Egyptian Sage from a Hieratic Papyrus in Leiden (pLeiden J 344 recto)*, Leipzig 1909, 84; LICHTHEIM 1973, 160.
28. Neferti 44-45 HELCK, 35.
29. Admonitions 2, 13-14; GARDINER, 1909, 29-30.
30. *Ibid.*, 5.10; GARDINER, 43.
31. Cf. surtout Neferti 24-29, HELCK 1970, 21-25.
32. Cf. en particulier H.H. SCHMID, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, Tübingen, 1968.
33. Cf. *Les Sagesse du Proche Orient ancien*, (CESS Strasbourg), Paris, 1963; E. HORNUNG, O. KELL, (édd.), *Studien zu altägyptischen Lebenslehren* (OBO 28, 1979); BRUNNER, H., *Altägyptische Weisheit*.
34. Il ne s'agit pas seulement de l'enseignement loyaliste proprement dit (éd. G. POSENER, *L'enseignement loyaliste. Sagesse égyptienne du Moyen Empire*, Genf, 1976) mais aussi de l'«enseignement d'un homme à son fils» cf. pour les deux textes H. BRUNNER, *Weisheit*, Nr.7 et 8., 178-192.
35. «Admonitions» 7.1-8 cf. mon article «Königsdogma und Heilerwartung. Politische und kultische Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texten», dans D. HELLHOLM (éd.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and in the Near East*, Tübingen, 1983, 345-377, particulièrement p. 350.
36. Trad C. LALOUETTE, *Textes*, 50-58.
37. Extrait d'un texte fondamental sur le rôle du roi dans le monde, cf. J. ASSMANN, *Der König als Sonnenpriester*, Glückstadt, 1970.
38. Enseignement pour Merikare, P 135; C. LALOUETTE, *Textes*, 56.
39. BLUMENTHAL, E., *Untersuchungen zum Königtum des Mittleren Reichs I: Die Phraseologie. Sitzungsberichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1970.
40. Je pense aux portraits de Sésostri III et d'Amenemhet III qui peuvent être interprétés comme l'expression iconique ou physiognomique de la sagesse et qui, à mon avis, sont contemporains de la rédaction des plaintes.
41. H. BRUNNER, *Weisheit*, p. 14.